

هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟

بقلم

الدكتور عبد الرحمن بدي

هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟

الأخلاق تقويم ، والتقويم قياس الى معيار ، والمعيار ذاتي أو موضوعي .
والذاتي هو القائم بين الذات ونفسها ، أما الموضوعي فهو الذي يعلو على
الذات وان ظل دائما على صلة بها ، لأن مرد الأمر في النهاية الى الذات ، اذ
الأصل في الموضوعية هنا افتراض مفهوم عام ، يوضع غالبا في مقابل المفهوم
الذاتي ، به يتحقق هذا الربط ، والا فلن نجد قاسما مشتركا بين ذات تفردت
بأنفسها .

هذا المعيار الموضوعي اما أن يكون مطلقا أو نسبيا . فأصحاب النزعات
العقلية المتطرفة يقولون بالأول ، فينظرون الى المعيار على أنه مطلق أو هو
المطلق بعينه ، ولا يرون في التحققات الجزئية الا مجرد مظاهر لهذا المطلق ،
بحيث لا قوام لها الا به ولا قيام . فان كانوا من ذوى الميول الدينية وهبوه
صفة العلو حتى يجعلوا مصدر القيم هو في نهاية الأمر الله . وان كانوا ممن
لا يقولون بالعلو جنحوا الى القول بوحدة الوجود ، سواء عليها أكانت ذات
صبغة دينية ألم لم تكن : فقد تكون كونية ، وقد تكون انسانية .

أما المعيار الموضوعي النسبي فهو الذي تقول به الأخلاق الوضعية في
صورها المتعددة : من أخلاق علمية ، أو علم آيين ، أو أخلاق تقوم على مبادئ
علم النفس . فالأخلاق الجماعية تفترض نوعا من المطلق الموضوعي هو الأنا
الاجتماعي ، وان كان اطلاقه في نطاق محدود لجماعة معلومة ، ومن هنا

كان نسبيا ، والأخلاق النفسانية تفترض أصولا نفسية عامة مشتركة ، والأخلاق العلمية أو الحيوية تفترض الحيوية الانسانية ، ففيها جميعا افتراض لشيء عام ، ولذا اتصفت بصفة الموضوعية ، ولكن هذا الشيء العام ليس مطلقا على أية صورة ، بل هو نسبي الى نطاق معلوم ضاق أو اتسع .

وكل هذا يفترض الغيرية والتساوى بين أفرادها بالنسبة الى المعيار ، لأنه يعلو عليها ، وبالتالي يفرض عليها نفسه ، ومن هنا انتهى التفرد بوصفه حداً لا يقبل الرد الى غيره ، لا التفرد بمعنى التفاوت في تحقيق المعيار بين الزيادة في التحقيق والنقصان .

وعلى العكس من هذا نجد المعيار الذاتى . وهنا يجب أن نوضح معناه ، لأنه مضطرب فى أذهان الفلاسفة بحيث خلطوا بينه وبين المعيار الموضوعى : أحيانا عن قصد ، مساومة أو تمويهها للغلبة فى الخصومة ، وأحيانا أخرى عن سوء فهم .

فنقول ان المعيار الذاتى هو الذى يتعلق بتحقيق الذات نفسها . وهذه الذات يجب أن تكون مفردة ، والا وقعنا فى الموضوعية ، فقلنا ، كما قال المثاليون الألمان وعلى رأسهم فشته وهيجل ، بالأنا المطلق ، وهو الذى يردنا الى المطلق ، وكل مطلق موضوعى . انما الذات الحققة هى تلك المنفردة ، المنزلة ، التى تستمد قوامها من نفسها ، فلا تخضع بالتالى لأى تقويم من خارجها . والمهم اذن هو ما يميز هذه الذات من غيرها ، لا ما يجمع بينها وبين الغير ، لأن فى هذا التمايز سرها وجوهرها . وهى فى نظرتها الى الغير والسوى تقول كما قال ماكس اشترنر Max Stirner : لست أنا الى جانب أنوات أخرى ، بل الأنا الأوحده : أنا وحيدة . والجماعة اذن لا تتكون من أفراد متساوية فى بعض الخصائص ، بل من أنوات وحيدة لم يجمعها اشتراك فى شيء ، بل جمعها عدم الاشتراك فى الشيء الجوهرى ، بحيث

لا تبغى من الغيرية الا أن تكون مجالا لتحقيق الذات ، لأن الغيرية أدوات هذا التحقيق ، ووظيفتها وظيفة الأداة فحسب ، فلا يجب ألا تؤخذ على أنها غاية في ذاتها .

ويرتبط بالذات المفردة الانفصال . لأن كل ذات عالم قائم بذاته مغلق على نفسه ، لا يفتح على الغيرية ، وبالتالي فلا سبيل الى الاتصال الحقيقي بين ذات وذات ، بحيث يمكن أن تنفذ الواحدة فى الأخرى . ومثل هذا يمنع التعاطف بمعنى الحلول محل الغير ومن أجله . نعم ! قد تتم عملية تحول الى الغير ، لكن لا من أجله ، بل على سبيل اغناء الذات بالاشارة الى المثال ، وفى هذا احالة من الذات الى نفسها ، وان دفع اليها أو بتعبير أدق نبّه عليها حال للغير يحتدى .

كذلك يقتضى التفرد الا يوضع مقياس مشترك . ومن هنا تنتفى فكرة الواجب ، خصوصا كما تفهم عند كنت . اذ الأصل فى الواجب أن يكون قابلا لأن يوضع موضع المبدأ الكلى . وحتى الذين يقولون بمبادئ أو واجبات جزئية ، يضطرون فى نهاية الأمر الى ردها الى مبدأ كلى ، وبالتالي الى واجب كلى . ومن هنا كانت حملة كيركجورد على الواجب ، اذ رأى فيه أنه فى جوهره عام . والحق أن الواجب بمعناه الصحيح يجب أن يكون كما قال كنت كليا ، وبمثابة أمر مطلق يدعونا الى وجوب الفعل ، دون ما اعتبار لغاية أخرى غير تحقيق الواجب نفسه . أما اذا جعلناه يبرر بهذا أو ذاك من المبررات : من حب أو منفعة أو مشاركة وجدانية وما اليها ، فقد أفسدنا جوهره ، اذ ستكون هذه هى الآمرة فعلا ، لا الواجب نفسه . ولا عبرة اذن بكل ما ينتحله المنتحلون هنا من تأويلات لمعنى الواجب تخرجها عن معنى الامر المطلق ، لأن هذا المعنى الأخير هو وحده المنطقى مع فكرة الواجب بكل صفاتها . وفى هذا يقول كيركجورد : « الواجب هو العام ، ولذا فانى ان لم أكن العام ، لا أستطيع تحقيق الواجب . ومن ناحية أخرى فان واجبى

شئ جزئى ، شئ بالنسبة الى نفسى ؛ ومع هذا فهو الواجب ، وبالتالي فهو العام» (١) .

توحد وانفصال ، وانتفاء لمعنى الواجب — كل هذا هو ما يقتضيه المعيار الذاتى . فهلبقى للمعيارية بعد هذا معنى ؟

الجواب بالاجاب ان أردنا من المعيارية أن التقويم سيكون من الذات الى الذات ؛ وهو بالسلب ان أردنا منها أن تكون للذوات المختلفة . والتقويم من الذات الى الذات نفسها لا معنى له الا اذا فهم على أن تمت مقاييس عامة تلتزمها الذات الواحدة . لكن من أين يأتى لها هذا العموم اذن ؟ ان كان المصدر هو التجربة ، فلا تعميم فى التجربة الا اذا أجرينا عدة تجارب مختلفة فى أحوال مختلفة ، فلا مجال لها اذن حينما تكون مقتصرة على نفسها ، كما هو شأن التجارب الصوفية تماما ، لا معنى لها الا بالنسبة الى صاحبها الذى يعاينها . وان كان المصدر عاليا على التجربة ، قبلها ، فما عسى أن يكون ؟ لو قلنا انه عال على الانسان والكون قلنا بالمطلق وخرجنا عن نطاق الذات ، وهذا مالا يمكن أن يكون فى مذهب ذاتى ، ولو قلنا انه متعال على الانسان فى نطاق الكون فقد خرجنا كذلك عن الذات وان جعلناها تجول فى الوجود — فى — العالم ، وهو عالمها الواقعى . ولو قلنا أخيرا انه عال على الذات المفردة ، باطن فى الذوات العامة ، مثل الانسان الكلى أو الانسانية ، فقد وقعنا فى التجريد ، ونحن نبغى العينية المتحققة لا هذه التجريدات الجوفاء .

وخلاصة هذا اذن أن التقويم من الذات الى الذات خلو من المعنى أو يؤدى الى الاحالة .

وعلى هذا فاذا كان تمت تقويم ، وبالتالي أخلاق ، فيجب أن يكون التقويم موضوعيا أما التقويم الذاتى فهو احالة وتناقض ، وما قلناه فى مستهل هذا الحديث الا من باب القسمة العقلية .

(١) كبير كجورد : مجموعة مؤلفاته ، ترجمة ألمانية ، ج ٢ ، ص ٢٢٦ .

ولما كانت الوجودية تقوم في جوهرها على أساس فكرة الذات المنفردة، المتوحدة المنعزلة، المنفصلة، فإن التقويم لابد فيها أن يكون ذاتياً، وقد رأينا أن التقويم الذاتى مستحيل. إذن فالوجودية ينتفى معها التقويم الموضوعى، وبالتالي لا يمكن أن نقول بأخلاق.

* * *

ذلك هو التقرير العام لموضوع الأخلاق في الوجودية. فإن نحن أخذنا في بيان موقف الفلاسفة الوجوديين من الأخلاق، وجدنا أن الذين تعرضوا له لم يتيبنوا الوجه الصحيح في هذه المسألة. ففريق أنكر الأخلاق، لكنه لم يطلع طلع السر في أصل هذا الإنكار؛ وفريق ضرب صفحا عن هذا الأمر لأنه لا يزال في مرحلة البحث الوجودى الميتافيزيقى، وبالتالي لما يبلغ بعد مرحلة الأخلاق؛ وفريق ثالث تذبذب بين الإنكار والقول بالامكان. والأول يمثل كيركجورد، والثانى هيدجر، والثالث يسبرز أما كيركجورد فكلنا يعلم حملته الشعواء على مدرج الأخلاق في مدارج السلوك سبيل الحياة اذ يرى الأخلاق متناقضة بأسرها، متنافية مع كمال الشخصية الانسانية لأنها تنفى فكرة الذاتية، قائمة على فكرة العام، وفي العام اخلاق الى المتوسط، وبالتالي عدم شعور بالوحدة أمام وجه الله فالأخلاق ميدان الاخلاص والواجب والعمل، وهى مجال الاختيار، وفيها يتلاقى الكلى والجزئى، والماضى والحاضر والمستقبل. أجل! وفي الأخلاق جمال وان أنكره رجل الجمال، لأنه يرى أن الأخلاق تضع معانى اللذة والسعادة وعدم الهموم — العمل القائم على الواجب، والشعور بالمسؤولية. في الأخلاق هذا كله، ولكن الاخلاص اخلاص أنانى، والواجب عام يحو المسؤولية الهائلة، مسؤولية المتوحد أمام الله. والاختيار انما يقع في نطاق معلوم يكاد ينتفى فيه معنى الحرية، وتلاقى الكلى والجزئى انما على حساب الثانى كيما يوطئ أكنافه للكلى. واجتماع اللحظات الزمانية فيه ثم لحدة كل منها، وبالتالي فيه تمويه وتشويه لمعنى الزمانية.

بيد أن كل هذا النقد الذي قام به كيرجورد انما قام به لحساب المدرج الثالث النهائي، وهو مدرج الدين . لأن ما يخشاه من تمكن المدرج الأخلاقي هو ألا يفضى بالمرء الى المدرج الدينى . والمدرج الدينى يعلو على الأخلاقى لأن الأخلاق تربط المرء بالدنيا ، وتلقى بجذوره فى أعماق المجتمع ، والغاية منها صلاح أمر الناس فى الدنيا . أما المدرج الدينى فيأعد بين صاحبه وبين الحياة الدنيا كلما استطاع الى ذلك سبيلا .

فى مدرج الدين تكون لمقولة الألم السيادة ، بعد أن كانت فى مدرج الأخلاق للتعالى والظفر ، وفى مدرج الجمال للمتعة والسرور ، لأن فى الألم ارتفاعا وعمقا للباطن ، ولأن النسبة الى الله نسبة الألم . أجل ، ان الله حب ، لكنه حب يقتل ، لأنه يتطلب من المرء أن يشيح بوجهه عن الحياة ، فلا يطلب منها لذة ، والخبيثة ، انما تقوم فى حب اللذة ، فى حب الحياة ، لذا نرى الأديان على اختلافها لم تلعن شيئا قدر ما لعنت الحياة . وكيرجورد يقول فى هذا الصدد عن المسيحية انها أكبر لعنة بالنسبة الى الانسان^(١) ، لأنها تلعن الحياة الانسانية فى هذه الدنيا . واننا لنعلم كيف حمل نيتشه على المسيحية حملاته الهائلة لهذا السبب عينه وهو أنها تلعن الحياة . والحق أن الأديان معادية للأخلاق ، لأن الأخلاق تصلح من شأن الدنيا ، والأديان انما تهدف الى العصف بها حتى يبلغ المؤمن الآخرة . واذا كان الزهد والتبتل والرهبانية المثل الأعلى للحياة الدينية ، فهل بعد هذا دليل أبلغ على أن الأديان معادية للأخلاق ؟ ذلك أن الاعتزال والرهبانية معناهما الاقطاع عن الناس ، وحيث لا يكون ثمت أناس ، لا تكون ثمت معايير أخلاقية ، لأن الأخلاق عبارة عن قواعد تقويمية للمعاملات بين الناس . ومن هنا نفهم معنى سقوط التكليف بالنسبة الى الصوفى الواصل . اذ هو قد ارتفع عن الجماعة وقطع صلته بها ، ولم تعد له صلة الا بالله ، والتكليف انما تتعلق بالصلة بين المرء وبين غيره من الناس ، أما وقد انبتت هذه الصلة ، فقد ذهب كل ما يقوم عليها .

(١) مؤلفاته : ج ٥ ، ص ١ ، ج ٩ ، ص ١٠٣ الخ .

ذلك موقف كيركجورد . وهو موقف أصاب فيه كل الاصابة حينما نقد الاخلاق ، ولكن الذى يؤخذ عليه هو أنه فعل ذلك لحساب مدرج آخر ، لا لسبب الأخلاق فى ذاتها . لقد كان مفكرا مسيحيا قبل كل شيء ، فكان طبيعيا وهو يقول بوجود كائن عال أن يقوم بنقد حياة الأخلاق لحساب حياة الدين حيث يكون المؤمن وحيدا مع الله ، يأتى بأمره حتى لو أدى ذلك الى مخالفة الأخلاق . فابراهيم قد أمره الله أن يكون سفاكا يقتل ابنه اسحق ضحية له . ولا معنى لهذه القصة الا «وقف» الأخلاق حينما يكون الأمر أمر الدين ، والله ضرب هذا للناس مثلا حتى يعلموا أن مرحلة الأخلاق ان هى الا مرحلة انتقال الى أخرى تعلو عليها . والا فلو كان للأخلاق السيادة دائما ، لكان الله يأمر بالجريمة ، ولكان ابراهيم لما أسلم أمره وتل اسحاق للجبن مرتكبا لكيرة من أكبر الكبائر التى نبه الله عليها فى أوامره العشرة وجعلها فى رأسها : اذ الأخلاق تنهى عن قتل النفس حتى لو كان ذلك قربانا يقدم لله . وهو ما يؤكد مرة أخرى فكرة أن الدين مضاد للأخلاق . وبالجمله ، فالأخلاق تنتهى حيث يبدأ الدين .

على أنه يخفف من هذا اللوم ما تواضعنا عليه اليوم من وجوب ترجمة كيركجورد الى اللغة الوجودية الخالصة من كل اهاية بما هو عال أو مطلق .

وفى أثر كيركجورد أتى سيسرز ، فقال عن الأخلاق انها تتصل بالظاهر «وبالعام» بدلا من «الباطن» «والفرد» وهذا يقربه الى موقف كيركجورد من حيث «وقف الأخلاق» ، لكنه مع ذلك لم ينته الى هذا الموقف ، بل حاول الابقاء على التوتر بين الظاهر والباطن ، بين العام والفرد ، لهذا لم يشأ وقف الأخلاق ، بل العلاء عليها وتجاوزها . ومن هنا كان موقفه مترجحا بين القول بإمكان أخلاق وجودية وبين انكارها ، وهذا يتضح من فهمه للمعاني الأخلاقية الرئيسية .

فهو يفهم الواجب على أنه بمثابة الانتقال فيما بين ارادة الحياة وبين التحقيق الشخصى العينى . فالخضوع للقانون ينطوى أيضا على شيء من

الحرية ، « ولا حرية بغير قانون » وذلك لأن في القانون ارتقاء الى الضرورة العقلية ممثلة في فكرة القيمة التي ستنتهي عند يسبرز دائما بأن تكون قيمة مطلقة ، ارتقاء عن القسر الفيزيائي الذي لا يزال يربطنا بالمشحوس في عالم الواقع الظاهري . ولهذا فإن القانون تقع مكاتته في الدرج النازل من الوجود الماهوي الى الآنية .

لكنه يرى من ناحية أخرى ، أن القانون والواجب كليهما يفقد الوجود حيويته ، لأن الخضوع لهما يؤدي الى السكينة ، وينفض الى منع القلق مع أن القلق هو العنصر الوجودي الرئيسي الذي نشعرنا بالعدم وبالتالي بالوجود ، ولهذا فإن الوجود ينهض ضد القانون الميت ، ينهض بمكثاته الثائرة على كل تعين متحجر (٢) . ومعنى هذا أن الوجود يأبى أن يتحجر في صورة محددة ، بل يريد دائما أن يحقق مكثاته الواحد تلو الآخر بحيث يبلغ أكبر قدر ممكن من تحقيق الممكن . أما القانون ، أما العام والواجب فيريد من الموجود أن يصب في قالب اجمالي ثابت ، ويفرض على الناس نموذجاً يزعمه أبدياً يجب أن يحتديه الذوات كلها .

لذا نجد يسبرز سرعان ما يقلب الموقف فيحمل على القانون والقانونية والواجب اذ يرى أن التجارب العليا ، تلك التي تميز الذات الحققة الفريدة ، هي تلك التي فيها يقشعر الوجود من امكان اللاوجود ، مثل القلق والدوار والجهل ، وهي كذلك تلك التي فيها يؤكد ذاته الى أعلى درجة كما هي الحال في الحب والايمان والتعالى . وهذه الأحوال كلها تتجاوز نطاق القانون والواجب ، بل هذان عدوان لهما لأنهما يعملان على القضاء عليها: الأولى في أية صورة كانت ، والثانية — أعنى الحب والايمان والتعالى — اذا اتخذت صورة عالية : فالواجب والقانون كلاهما يلعب الحب بمعناه العالي .

(١) كارل يسبرز : فلسفة ، ج ١ ، ص ١٧٩ ، برلين سنة ١٩٣٢ .

Karl Jaspers : Philosophie

(٢) المرجع نفسه : ج ٢ ، ص ٣٥٦ .

اما من أجل الزواج ، أى الدخول فى العام وفى الجماعة ، واما من أجل الاحتفاظ بمستوى متوسط بحيث تنتفى الوجدانات المشبوبة . والواجب والقانون يكرهان الايمان القوى العرم الذى يحيل كل شئ الى الألوهية وهما كذلك يقومان على وقف التعالى ، اذ يقضيان بالاحتفاظ بما هو قائم كائن ، فيمنعان اذن التوسع والظفر لأنه فى لغتهما اعتداء . والأمثلة التاريخية على هذا كله لا تحصى : فالقانون لم يقر حب المجنون لليلى ولا أبلارد لهلويزا ، ذلك لأن الواجب يدخل دائما فيفسد على الحب عمله ويفرض نفسه عليه وكأنه أعلى منه درجة فيجب على الحب الخضوع للواجب . والقانون كذلك هو الذى باسمه صلب المسيح وجرع سقراط السم . والقانون أيضا هو الذى يهاب به حينما يراد فى المجتمعات المحدودة أو الدولية وقف التوسع والسلطان وبسط السيادة .

وهذه المعانى — من القلق والدوار واليأس والحب والايمان والتعالى — هى التى تعطى للوجود معناه الأحق ، فان سلبت الوجود اياها ، فماذا يبقى منه حينئذ ؟! شكول جامدة ومومياوات متحجرة تتدافع فى تيه الحياة كما تتضارب الأشباح فى جحيم دانتة Dante هنالك يباعد بين الانسان وبين ينبوع الوجود الأصيل فتتضرب عصارة حياته ويكب على ظل الموت القاتل . ان عدو الوجود اللدود هو هذا الضمان ، أو هذا النظام المحكم من الضمانات ، لأنه يجعلنا نفقد الشئ الضرورى ألا وهو الانابة الى «الأصل» (٣) . ارفعوا هذا النظام المحكم من الضمانات ، يتكشف لكم الوجود عما فيه من ثراء وتنوع وامتلاء .

فالحياة كما قال نيتشه (٢) معناها بوجه عام الوجود فى حال الخطر ،

(١) كارل سييرز : فلسفة ، ج ٢ ، ص ٢٧٦ - ص ٢٨٢ ، برلين سنة ١٩٣٢ .

(١) راجع نيتشه : «مجموعة مؤلفاته» ، ١٦ مجلداً ، سنة ١٩٠١ - سنة ١٩١٢ ،

ج ١ ص ٤١٤ ؛ ج ٥ ، ص ٢١٥ . وراجع ما كتبناه فى « الزمان الوجودى » ، ص ١٦١ وما يليها ، القاهرة ، سنة ١٩٤٥ .

والسر الذى به يجنى المرء أعظم الثمار وينعم بأعلى الوجود هو الحياة فى خطر ، وما وجود المرء الا مقامرة ورهان — فكيف توضع له الضمانات التى تؤمنه من الخطر ؟ أفليس معنى هذا الضمان أنه سيفقد معنى الوجود ، مادام هذا المعنى لا يقوم ولا يدرك الا فى حال الخطر ؟ أوليس معناه كذلك أنه لن ينمى حياته — الباطنة خصوصاً — مادام سيفقد القوة المولدة الكبرى لحيوية الوجود ، فان هذه القوة هى الخطر ؟

أجل ! انهم يقولون لكم ان كل خطر فالى أمان ، وكل قلق فالى اطمئنان . أما نحن فنقول لكم : لا، بل كل أمن فالى خطر ، وكل طمأنينة فالى قلق . وما الأمن أو الطمأنينة وما اليهما الا بمثابة المحطات التى تنهى فيها لنشيدان خطر جديد وقلق جديد ، كل منهما أشد من السابق رهبة وعرامة ، وصولاً وصرامة .

وكما قلنا من قبل فى كتابنا « الزمان الوجودى » (ص ١٦٢ وما يليها) ان الشعور بالحرية لا يتوافر فى شئ قدر ما يتوافر فى المخاطرة ، والمخاطر الأكبر هو الحر الأكبر ، اذ فى المخاطرة يشعر المرء بالامكان المطلق للفعل ، أى امكان تحقيق الممكن على أى نحو شاءه الانسان وفى هذا تأكيد للحرية بمعناها الكامل الملىء ، أى بمعنى أنها القدرة المطلقة على قول نعم أو لا ، وعلى تعيين الذات نفسها على النحو الذى ترتئيه . ومن هنا لا نفهم كيف يقول يسبرز انه « لا حرية بغير قانون » . هو يبرر هذا بقوله ان القانون يرتفع بنا الى الضرورة العقلية ممثلة فى فكرة القيمة ، القيمة المطلقة أو ذات النسبة الى المطلق . لكنه تبرير لا يجدى نفعا، لأن الضرورة العقلية لا تزيد من شعورنا بالوجود الحق ، الذى هو الوجود الذاتى العيني ، أما هذه الضرورة العقلية فهى تجريد ، والارتفاع اليها اذن هو ارتفاع فى التجريد ، ولهذا يباعد بيننا وبين الوجود الذاتى ، ماذا أقول ! ان القانون هو الذى يفقدنا معنى الوجود والحياة ، لأنه يربطنا بالمجرد ، ونحن انما ننشد العيني ونريد أن ننشأ مخالبتنا فى لحم الحى . لهذا ننمى على

يسبرز هذا الموقف المتناقض العاجز ولو شئنا أن نستخرج موقفا منطقيا من مذهبه ، لقلنا انه ينكر الأخلاق .

أما هيدجر فقد نأى جانبا عن كل تقويم ، ولم يشغل بشئ قد يؤول على أنه تخطيط لمذهب في الأخلاق ، واذا كان قد تعرض لمقولات قد تؤول في النهاية عند مذاهب أخرى على أنها مقولات أخلاقية — مثل الخطيئة والضمير ، الخ — فمن الخطأ كل الخطأ أن يضاف الى هذه المفاهيم أى معنى من تلك المعانى التقويمية الموجودة فى تلك المذاهب ، كما أشرنا الى هذا من قبل (١) وكما نبه هو مرارا فى خلل كتابه « الوجود والزمان » الى مزلق الخطر فى اساءة فهم استخدامه لهذه المعانى ، بحملها على أنها تقتضى شيئا من التقويم . ولهذا كان موقفه أسلم المواقف بين الوجوديين أجمعين . ونحن نزعم — فى غير ما بعد عن الحق فيما يخيل الينا — أن العلة فى امتناعه عن كل تقويم أخلاقى هو ادراكه لاستحالة قيام أخلاق وجودية ، أو هذا هو على كل حال ما يمكن أن يستخلص من صمته حتى الآن ، وان لم يكن الصمت فى ذاته بحجة كافية . انما خلو كتبه حتى الآن من التقويم ، بل وتحذيره منه ، هو الذى يدعونا الى افتراض هذا . والحق أن العرض الذى يقدمه هيدجر لكثير من الأحوال الوجودية — مثل الخطيئة والسقوط ونداء الضمير — قد يوهم اهتمامه باقامة أخلاق على أساس أتولوجى ، كما يوهم أيضا حرصه على التوفيق بين نزغته الانسانية وبين المعنى الدينى للكائن الأعلى ، كما لاحظ سارتر بحق (٢) . لكن هذا وهم فحسب ، مصدره الاتفاق فى الألفاظ ، وسببه أن هيدجر كان لا يزال من التأثير بكير كجورد ، بحيث لم يستطع التخلص نهائيا من لغته ، وهى كما رأينا لغة دينية ، على الأقل فى ظاهرها . بيد أن مهمة الوجودية التالية لهيدجر أن تتخلص نهائيا من تلك اللغة .

(١) راجع كتابنا : « مشكلة الموت » (بالفرنسية — مخطوط) .

(٢) جان بول سارتر : « الوجود والعدم » ، ص ١٢٢
Jean-Paul Sartre : l'Être et le Néant

وقد يكون من الخير هنا أن نشير الى موقف سارتر ورفيقته سيمون دى بوفوار . أما سارتر فقد عقد فصلا هو الأخير في كتابه « الوجود والعدم » (ص ٧٢٠ — ص ٧٢٢) ترجمه على « الآفاق الأخلاقية » التى يمكن أن تستشرف اليها الوجودية . وخلاصة رأيه أن الأصل فى القيمة هو النقص الذى بالنسبة اليه يتعين الوجود من أجل ذاته *l'être pour-soi* من حيث وجوده نقصا . ولهذا يرى قيام تحليل نفسى وجودى هو بمثابة وصف أخلاقى ، لأنه يقدم لنا المعنى الأخلاقى لمختلف المشروعات الانسانية . والغاية منه أن « يتحقق الانسان انسانا كما يكون الله » (١) ، ان صح هذا التعبير . والنتيجة الرئيسية لهذا التحليل يجب أن تكون صرفنا عن روح الجد *l'esprit de sérieux* وهى تلك التى تنظر الى القيم على أنها معطيات عالية مستقلة عن الذاتية الانسانية ، وتنقل طابع « المندوب » من التركيب الاتنولوجى للأشياء الى مجرد تكوينها المادى فترى فى الأشياء المعشوقة أو الخيرة قيمة صادرة عن تركيبها المادى ، كما نقول عن الخبز انه مرغوب فيه لأنه يجب أن نعيش ، والخبز مغذ ، وبهذا تحاول هذه الروح أن تتصور هذه المرغوبات على أنها غير قابلة للرد وضرورية ، وضرورتها صادرة من تكوينها .

انما يجب على الاتنولوجيا والتحليل النفسى الوجودى أن يكشفنا للفاعل الأخلاقى أنه هو الموجود الذى من أجله توجد القيم . هنالك تمتلك حريته الشعور بنفسها ، فتدرك فى انقلق أنه الينبوع الوحيد للتقويم . لكن ما معنى هذا ؟ هل تعد نفسها القيمة ، أو يجب أن تتحدد وفقا لقيمة عالية ؟ أيا ما كان الأمر ، انتهينا الى تعارض محصله فى الواقع أن هذا التحليل الذى زعم سارتر أنه بمثابة وصف أخلاقى لا يمكن أن يؤدى الى وضع شرعة من القيم الأخلاقية . لهذا ينتهى بحثه هذا — وبه ينتهى كتابه — بطائفة من الأسئلة المتعارضة التى ان دلت على شئ فعلى استحالة قيام هذه الأخلاق

(١) المرجع السابق ، ص ٧٢٠ .

وان كان هو قد وعد في آخر عبارة في كتابه هذا أنه سيكرس لهذه المسائل الأخلاقية ؟ - كتابا مقبلا لانزال تتوقع انجازه .

ويلوح أنه قد خيل الى رفيقته سيمون دي بوفوار أنها ستسبقه الى الوفاء بهذا الوعد فقد أخرجت كتابا بعنوان : « في سبيل قيام أخلاق على أساس ازدواج الدلالة ^(١) » وفيه حاولت أن تقدم تخطيطا لهذه الأخلاق الوجودية فقالت بإمكان وجودها وحددتها بأنها تقوم على ازدواج الدلالة التي ترفض أن تنكر بطريقة قبلية أنه يمكن موجودات منفصلة أن ترتبط مع ذلك فيما بينها ، وأن حرياتهم الفردية يمكن أن تصنع قوانين صالحة بالنسبة الى الجميع (ص ٢٦) . وهي ترى أن الأصل في هذه الأخلاق هو القول بالحرية المطلقة ، لأن ارادة الأخلاق وارادة الحرية شيء واحد (ص ٣٥) ، وفي هذا تكرر ما قاله سارتر ، ثم تأخذ عنه فكرة النقص وتحيلها الى فكرة الشر ، وعلى أساس الأخيرة ترى أن الأخلاق ليس فقط يسمح بوجودها المذهب الوجودي ، بل هذا المذهب هو الفلسفة الوحيدة التي تكون فيها للأخلاق مكائتها (ص ٤٨) لأن المذاهب القائلة بالعلو ترد الشر الى الخطأ ، وبالتالي تسلبه حقيقته ، وفي الفلسفات الانسانية لا يحسب للشر حساب ، لأن الانسان فيها يتحدث بأنه ملاء في عالم ملئ ، والمذهب الوجودي وحده - شأنه شأن الأديان - هو الذي يقول بوجود جانب حقيقي في الشر (ص ٤٩) . ثم تميز بين ازدواج الدلالة *ambiguïté* وبين انتفاء المعنى *absurdité* فتقول ان القول بأن الوجود خلو من المعنى هو انكار أن يعطى معنى ، والقول بأنه مزدوج الدلالة هو القول بأن معناه لا يتحدد أبدا ، بل يجب دائما أن يسعى لتحصيل مضمونه . ولذا فان انتفاء المعنى ينكر كل أخلاق ، وكذلك التعقل التام للواقع لا يدع

Simone de Beauvoir : Pour une Morale de l'Ambiguïté, (١)
Gallimard, Paris 1947.

مجالاً للأخلاق ، ولكن ازدواج الدلالة في حال الانسان هو الذى يحمله على انقاذ وجوده من الاخفاق والفضيحة (ص ١٨٠) .

تلك خلاصة رأيها من خلال ألوان الاستطرادات الشاردة وانتقشات الأفكار غير المحددة بدقة ، مما لا يكاد يسمح بتقديم صورة واضحة عن مذهبها الأخلاقى هذا . والملاحظ فيه أنها تخلط أولاً بين الشر بالمعنى الدينى والشر بالمعنى الاتنولوجى ، وهو ما نعبر عنه نحن بقولنا الوجود الناقص ، والأصل فيه : الفارق بين المتحقق من الامكان على هيئة الآنية وبين الامكان نفسه على صورة الوجود الماهوى Existenz ومن الواضح أن هذا الفارق لا يتضمن أى معنى من معانى التقويم ، والسبب فى التسمية باسم الشر هو الجرى على لغة كيركجورد ، فمن العجب اذن أن تغفل سيمون دى بوثوار عن هذا الفارق الذى ان اغتفر لغير الوجوديين السهو عنه لم يغتفر مطلقاً بالنسبة الى أمثالها .

ثم أساءت الفهم مرة أخرى حين ظنت أن الدين — بفكرة الشر — يقيم الأخلاق . وقد فصلنا القول من قبل فى هذه النقطة بما لا نحسبنا فى حاجة بعده الى فضل بيان .

ونراها تحدثنا عن الاخفاق والفضيحة والخطر وتزعم أن هذه المعانى هى التى تلزمنا ايجاد الأخلاق فى المذهب الوجودى ، وفيه أخرى من غيره . والأمر على العكس من هذا تماماً لأن هذه المعانى نفسها تستلزم الصيرورة والسعى الى امتلاك الوجود باستمرار ، وهو مالا يتم الا بالقلق والألم والمخاطرة والتعالى وما الى هذا من المقولات التى عرضناها بالتفصيل فى كتابنا « الزمان الوجودى » (ص ١٣٧ — ص ١٨١) والتى يتنافى معها ايجاد قيم مطلقة ، وبالتالي قوانين وواجبات .

ومن الغريب أنها تأخذ بفكرة الحرية المطلقة ثم تعود فترى فى هذه الحرية المطلقة ما يتفق مع وجود قوانين صالحة للجميع ، مع أنه من الواضح تماماً أن القوانين انما قصد بها الى الحد من الحرية المطلقة .

هذا وأغلب ما ورد في كتابها انما بنى على سوء فهم للمعاني الوجودية أو على فساد فى الاستدلال والحجاج ، وما تعرضنا له هنا الا لأنه أول كتاب يزعم أنه بحث مكرس كله لاقامة أخلاق وجودية .

* * *

ماذا عسانا اذن نستخلص من هذا كله ؟
صفوة القول عندنا هو أنه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية ، وأن محاولات الفلاسفة الوجوديين فى هذا الباب تؤذن بتوكيد هذا الرأى . فهل معنى هذا أن المذهب الوجودى يقول بالالأخلاقية immoralisme أو هذا المذهب بمعزل عن كل أخلاق amoral ؟

ان تلمسنا الاجابة عن هذين السؤالين لدى أولئك الفلاسفة الوجوديين لقلنا أن كيركجورد ويسبرز يريان القول بالالأخلاقية ، بينما هيدجر يرى القول بأن الوجودية — على الأقل فى نظره حتى الآن — بمعزل عن الأخلاق . ذلك أن الالأخلاقية ليس معناها عدم القول بالأخلاق ، بل معناها عدم القول بأخلاق معينة مثل الأخلاق السقراطية والمسيحية وما تفرع عنهما ، بالنسبة الى نيتشه . وكل من كيركجورد ويسبرز يقول بمرحلة الأخلاق كما رأينا ، ولكنهما يطالبان بالارتقاء فوقها الى مرتبة أعلى هى مدرج الدين عند كيركجورد ، وهى مدرج الانابة الى الينبوع عند يسبرز .

أما نحن فلا نريد أن نطلق القول على عمومته ، بل نريد التمييز .
وهنا نعود الى التمييز الذى أقمناه من قبل بين نوعين من الوجود فقلنا ان الوجود وجودان : وجود الذات ، ووجود الموضوع ، ولكن الوجود الأصيل ، بالنسبة الى الانسان على الأقل ، هو وجود الذات ، حتى اننا ننتهى فى آخر الأمر الى قصر كلمة الوجود على وجود الذات^(١) .

(١) راجع كتابنا : «الزمان الوجودى» ، ص ١٣١ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

وجود الموضوع هو الوجود في العالم بين أدوات هي بمثابة مجالات تحقيق الذات لامكانياتها . أما الوجود الذاتي فهو وجود الانسان على هيئة وجود ماهوى يستشرف الى التحقق على هيئة الآنية والصلة بينهما صلة فعل فحسب ، بمعنى أن الوجود الذاتى يحقق امكانياته بواسطة الأشياء بأن يتخذها أدوات لاجراج ما به من امكانيات الى حيز العقل والواقع . ولكن هذه الصلة من حيث الفعل لا تؤذن مطلقا بوجود صلة ضرورية من حيث الطبيعة والجوهر والماهية (والمعنى هنا واحد) . وكل ما يقتضيه الأمر هنا هو أن يحسب الوجود الذاتى حسابا للوجود لأنه سيستخدم كأداة . (ص ١٣٠)

وقلنا كذلك ان الشقاق في طبيعة الوجود أو مشاققة الوجود لنفسه يجب أن يعد المسلمة الأولى التى على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الأخلاق ، وأن فكرة التوتر هي الفكرة التى يجب أن تسود كل نظرة أخلاقية (ص ١٣١) . كما رأينا أن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات .

فماذا نستخلص من هذه المقدمات ؟

نستخلص أولا أن الأخلاق — بالمعنى التقليدى — لا وجود لها الا بالنسبة الى وجود الموضوع ، لأن فيه يكون الاجتماع بين الذوات المختلفة وفيه يكون التصادم بين بعضها وبعض في سبيل تحقيق امكانياتها ، وعن هذا الاصطدام تنشأ البواعث لاقامة شرعة تنظم إمكانات التحقيق بحيث تسمح في المثل العليا التى تصوغها أن تهيبء لكل ذات أكبر قدر من الفرصة لتحقيق ما بها من إمكانات . ومن هنا كانت القوانين ، التى هي تعبير عن حدود هذه الفرص . فالقانون هو الصيغة التى يتواضع الناس عليها لتحديد كل ذات من ذاتها .

والواجب هو الالتزام الذى يفرضه الغير على الذات المفردة . والضمير هو الشعور الموضوعى المفتحم لحمى الذات . والفضيلة هي خضوع الذاتية لما تمليه الغيرية . والخلق هو التواء الذات على نفسها للانخراط في سلك الغير . والخير

هو خارج قسمة الذات على الذوات الأخرى . والسعادة هي التسليم بنضوب
الذاتية من عصارة وجودها كيما يصب في قنوات الذوات الغيرية والموضوعات .
والإيثار هو استقالة الذات من ذاتها التماسا لوهم الحلول في الغير ، فلا يكون
ثم ذات . والعدل هو التنازل عما لك طمعا فيما لن تنال .

والشخصية هي الاندراج تحت العام حتى ينعدم الاستثناء . والمسئولية هي
اطراح عبء الاختيار عن النفس للاقائه على الغير . والاخلاص هو أن تنكر وجودك
حتى يصير وجود أداة واحالة بعد أن كان وجودا أصيلا . والرحمة هي أن تسلب
لنفسك وجود الغير باسم اغنائه . والغاية النهائية افناء الأنا في اللا أنا .

تلك حدود المعاني الأخلاقية على حقيقتها كما تضعها الأخلاق المرعومة
في انطباقها على الوجود الموضوعي في صلته بالوجود الذاتي . وفيها نرى
في الواقع أن الوجود الذاتي قد فقد كل حقيقته :

فقد الحرية ، وهي سر الابداع ، وبغيرها ما كان ثم وجود ولبقى
الامكان معلقا أبدا ، الحرية التي يجب أن تكون مطلقة ، والا لم تكن
شيئا ؛ اذ الحرية المشروطة أشد من العبودية نكرا ، لأنها تذبذب العقل بين
التحقق واللاتحقق ، وأولى به أن ينساق في الواحد أو في الآخر . والعقل
الحق هو البداء ، وهو أن يفعل المرء غير متقيد بالعام ، لأن العام لا وجود
له ، بل العقل الحق هو ابن اللحظة فلا يخضع لعام كان أو سيكون ؛ أجل ،
ستصطدم الحرية بالغير . وهل تطمع في خير من هذا الكفاح الفردي (الديناميكي)
الذي يغذى العقل على الدوام ؟ والفعل الحق كذلك هو الذي لا يتكرر
أبدا ، بل يتجدد أبدا فلا يفعل المرء في حياته فعلين من نوع واحد ، لكنه
متشابهين ، لأن التساوي في النوع أو التشابه كليهما يؤذن بالاندراج في
العام ، والمفرد الأوحده هو دائما المنشود .

وفقد المشاققة وما تستلزمه من توتر لا قوام له الا بالأخذ بالأطراف
المتعارضة المتناقضة في وقت واحد معا . فكيف يوجد ، وكل تلك المعاني

لا تعمل على شيء قدر العمل على رفع التوتر بألوان من المساومات الرخيصة
التي تنتزع من الوجود حدته وشدته؟! وهذا التوتر يقوم خصوصا في
الصراع السجال بين الظاهر والباطن ، فكيف تتحقق وقد ضحى بالباطن —
الذات — على مذبح الظاهر — الموضوع!؟

وفقد الشعور بالوجود ، لأن هذا انما يتحقق في المفهومات التي يعمل
وجود الموضوع — عن طريق شرعة الأخلاق التي يضعها — على تحطيمها .
فهذه الشرعة تستهدف الأمان ، كيما ترفع الخطر . وهل للوجود حياة الا
في الخطر كما بينا من قبل بما لا نحتاج بعده الى مزيد من القول ؟ وهي
ترمي الى الطمأنينة ، فماذا بقي للذات لادراك وجودها الأصيل لو انتفى عنها
القلق ؟ ألا ان في القلق الحياة ، والحياة فوق كل حياة . — وهي تدعو الى
الانكماش في حدود مصطنعة ، فأى معنى للوجود بدون الغزو والانتصار
والتوسع باستمرار ؟

وبالجملة فان اتباع الوجود الذاتى لشرعة الوجود الموضوعى فيه افناء
للأول . ومن هنا الحرج dilemme ، فقد رأينا أن الوجود
الذاتى لا بد أن يحسب حساب الوجود الموضوعى لأنه سيستخدمه أداة
ومجالا لتحقيق إمكاناته . فالفعل يضطر الذات الى الموضوع ، والموضوع
لا قوام له الا بالفعل الصادر عن الذات . فلاحالة متبادلة . ولكنها لا تقبل
الرد : فلا نستطيع أن نرد الواحد الى الآخر ، لأنهما من التعارض في الطبيعة
بحيث لا احالة الا في العقل : فهو الصلة الوحيدة بينهما . وكل عمل في
جانب الواحد انما يتم على حساب الآخر ، لهذا فان كل مساومة مستحيلة .
فماذا يفعل المرء وهو بمثابة وتد مشدود الى حبال متجاذبة بينها وبين بعض
أشد الخلاف مما يولد التوتر الذى هو نسيج الوجود الحى ؟

الناس رجالان : رجل يؤثر وجود الموضوع فيسئلم اليه قياده ، وبالتالي يتبع شرعة أخلاقه ، لكنه بهذا يفقد ذاته الحقيقية ؛ ورجل يؤثر وجود الذات ، فينكر الأخلاق لأنه لا قيام لها الا في عالم الموضوع ، لكنه بهذا يحمل عبء الوجود كله صليبا ثقيلا على عاتقه : وقد يصرعه ، وقد ينهض به . وعلى هذا فاما أن تقول بالأخلاق ، فتفقد ذاتك ؛ واما أن تقول باللا أخلاق ، فتخاطر بوجودك .

لكن الوجودى الحق هو ذلك الذى يفضل أن يخاطر بوجوده على أن يفقد ذاته : أولا لأن المخاطرة بالوجود هى من صميم الوجود نفسه ، وثانيا لأنه ان فقد ذاته فقد فى الوقت نفسه أسباب وجوده . فأى معنى بعد فى أن يوجد ؟!

الوجودى الحق هو المتوحد الأكبر الذى لا يحرص على شىء قدر حرصه على المسافات ، على هذا الانفصال الدائم ، على أن يكون استثناء ، بينه وبين القاعدة عداوة مستحكمة فلا سبيل مطلقا الي زوالها . أعدى أعدائه القانون ، وكل ما يسوى بينه وبين الناس على أى نحو كانت هذه التسوية .

انه الحرية نفسها ، الحرية التى ان اشترطت شيئا فهو الخلو من كل شرط ؛ فلا معنى للواجب فى عالمها ، ولا تقييد لمدى انطباقها وانطلاقها .

انه الفعل الدائم ، أياما كان نوعه ونتائجه : فان معانى الائم والصواب كلها لا مفهوم لها فى هذا الباب ؛ فالفعل هو الغاية ، فلا يتقوّم اذن بغيره : فخطيئة الفعل خير ألف مرة من براءة اللافعل . فاللافعل هو اللاوجود؛بينما الخطيئة تدل على فعل ، وبالتالي على وجود حتى ليتمكن أن يقال : أنا أخطئ فأنا اذن موجود : *pecco, ergo sum* . ذلك أننا معاشر الوجوديين — كما قلنا من قبل فى « الزمان الوجودى » — «لا نريد أن تنساق فى أحلام

البراءة والبركة والطهارة ، بل نصيح ملء فينا : افعلوا ، افعلوا ! حتى لو أدى ذلك الى الخطأ ! حقا، ان من يفعل يخطئ، ولكن الخطيئة مهما كبرت لا تتكافأ مع قيمة الفعل : اذ هو تحقيق لامكانيات الوجود . ان تيار الوجود المتدفق لا يسمح لنا بالتوقف والتعليق ؛ ولن يترفق بنا اذا حاولنا تجنب الفعل خوفا من التلوث بالخطيئة ، بل سيقذف بنا حينئذ بعيدا الى خارج التاريخ . هنالك لن نكون خالقين للتاريخ ، بل موضوعا من موضوعاته . وفي هذا افناء للذاتية ونبذ لها خارج بؤرة الوجود الحي المتغير (١) .

وهذا الفعل يجب أن يكون مطلقا من كل قاعدة أو شرط أو قانون ؛ انه الفعل فحسب ، الفعل المتجدد الذي يزداد قيمة كلما انسلخ عن المألوف وانحرف عن الاطراد والرتوب ، متلمسا السبيل الوعرة ، ناشدا العيش في القنن الموحشة التي لا تدنسها آثار فعل سابق للذات نفسها ، وبالأحرى لأية ذات أخرى . والهدف الأوحد لهذه الذات ، ان كان ولا بد من التحدث عن هدف ، أن تكون مرهفة الأنياب تعض على الممكنات حتى تأتى على أكبر قدر منها مستطاع . لهذا فالوجودى الحق يحاسب نفسه فى كل لحظة على ما أتت عليه من ممكنات كانت هى أول من افتض بكارتها : فتعد الوجودى منها ما كان استثناء ومخالفا للناموس والشريعة والقانون ، وبالجمله لكل ما هو عام ، لأن فى اتباع النواميس والشرائع والقانون تكرارا لسابق ، وبالتالي عدم تحصيل لجديد ، وفى هذا وقف لتيار الوجود الحى ، ان لم يكن انزاحا واستنفادا . فالوجود الذى تضعه هذه القواعد العامة وجود نازح ، بينما الوجود الحق حى ثرٌ عامر بالامكان وتحقيق الامكان .

ولئن جاز للوجودية أن تستخدم فعل الأمر لقات : افعل ما شئت ما دام جديدا !

(١) راجع كتابنا : «الزمان الوجودى» ، ص ٢٢٩ . القاهرة سنة ١٩٤٥ .